

HERMENÉUTICA E ISLAM

Stella Villarmea Requejo

1. Hermenéutica

El término griego *hermeneia* significa “expresión de un pensamiento”, explicación o interpretación del mismo. En este sentido, resulta interesante recordar que Hermes era el mensajero de los dioses, el que trasmitía a los hombres sus mensajes. La voz *hermenéutica* se usó durante mucho tiempo para designar el arte de la interpretación de las Sagradas Escrituras. La labor del hermeneuta no consistía sólo en traducir esos mensajes sino en interpretarlos, a fin de ofrecer una comprensión.

En el siglo XIX se produjo un cambio importante al introducir Dilthey una nueva aproximación al término. La hermenéutica se concebía ahora como una interpretación basada en un conocimiento previo de los datos (históricos, filológicos, culturales, etc.) de la realidad que se trata de comprender. Al mismo tiempo, este conocimiento da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, característico de las ciencias del espíritu. La hermenéutica se convertía así en el instrumento que permitía comprender un texto y una época histórica mejor de lo que pudieron entenderla quienes vivieron en ella.

En nuestros días, la aproximación hermenéutica a todo tipo de textos y acontecimientos se ha vuelto frecuente, hasta el punto que Vattimo ha llegado a considerarla como la nueva *koiné* de nuestro tiempo, esto es, como una especie de lenguaje común no ya sólo de la filosofía, sino de la cultura en general. Desde esta perspectiva, el intérprete no busca el sentido de un texto como aquél que sabe lo que busca y que persevera hasta encontrar lo que imaginó. El hermeneuta no va en pos de lo que ya sabe, sino que se deja ilustrar por la lectura de un texto que desencadena múltiples asociaciones. Así, el intérprete posee cualidades más de resonador que de explorador, pues sabe hacer “sonar” un texto y extraer de él todos los significados que se vuelven posibles mediante su interpretación y comprensión.

En todo caso, lo fundamental de la hermenéutica es su énfasis en que la comprensión y la interpretación requieren un lenguaje y tienen lugar en el seno de una comunidad lingüística y cultural, en un marco histórico determinado. De esta forma, un texto, una situación, no es algo cerrado en sí mismo, sino que es a través de él como construimos nuestra identidad narrativa, individual y colectiva. Aunque actualmente existen aproximaciones distintas a la hermenéutica, aquí prestaremos especial atención a la de Gadamer, pues su teoría representa una de las elaboraciones más influyentes de las condiciones generales bajo las cuales se origina la comprensión del pasado.



ir a Índice

El objetivo fundamental del proyecto de Gadamer consistió en cuestionar el vínculo que la Ilustración había establecido como inevitable entre el prejuicio, el error, la autoridad y la falta de fundamento en el juicio. Sobre esta relación Gadamer nos recuerda que, desde el punto de vista etimológico, prejuicio sólo quiere decir juicio que se pronuncia antes de la convalidación definitiva de su verdad; luego no tiene por qué tener un matiz exclusivamente peyorativo. Es verdad que el juicio previo puede descubrirse como falso después de realizar la investigación pertinente; pero también puede que, por el contrario, se atestigüe su validez originaria. De ahí que para la hermenéutica la cuestión realmente crucial sea saber cómo podemos distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos. Esta preocupación responde además a un motivo fundamental en la hermenéutica gadameriana: todo prejuicio falso dificulta la comprensión del pasado.

La tesis de Gadamer es que la distinción entre prejuicios verdaderos y falsos no es algo que pueda hacer un individuo solo. La razón estriba en que los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete, sean verdaderos o falsos, no están a su entera disposición. No hay, por tanto, ningún punto arquimédico, consolidado en un método, que nos permita catapultarnos fuera del devenir de la historia. Entre otras cosas, porque esa misma historia, a través de sus consecuencias, está presente en la propia constitución inadvertida de nuestros prejuicios en el momento actual. Dado que la discriminación entre los prejuicios verdaderos y los falsos no es una tarea que pueda realizar el individuo aisladamente, entonces, según Gadamer, sólo queda el recurso a la tradición para cumplir con esta tarea.



ir a Índice

Esta tradición hay que entenderla en un doble sentido. Por una parte, es la tradición en la que se encuentra inscrito el individuo en el momento presente, lo quiera o no, lo sepa o no. Por otra, es la tradición del pasado o de un lugar extranjero a nosotros que sale al encuentro de este sujeto en forma de texto o de cualquier otra forma de monumento. Es precisamente la distancia en el tiempo o en el espacio que separa una y otra tradición lo que permite la comprensión hermenéutica. Para Gadamer, nos hacemos conscientes de nuestros prejuicios no cuando simplemente vivimos en el horizonte que proporciona nuestra tradición, sino cuando esa tradición ha sido estimulada, en forma de sentimiento de extrañeza, por una tradición ajena y/o pretérita con su propio horizonte de creencias.

Pues bien, nuestro horizonte cultural está siendo interpelado y conformado por la hipótesis de que existen tradiciones de pensamiento heterogéneas y rivales. En el complejo panorama cultural actual, se supone que cada individuo reconoce, por motivos distintos, una tradición que legitima para él su visión del pasado. Esto es, vivirá dentro de los prejuicios que proporciona esta tradición y los considerará, al menos temporalmente, como acertados. Insisto en que se trata de una *hipótesis* con la que actualmente trabajan distintos medios políticos y de comunicación, si bien su verdadero estatuto epistemológico queda a menudo

escondido bajo la apariencia de una verdad incontestable. Por mi parte, considero que el que realmente haya tradiciones completamente ajenas y enfrentadas entre sí es precisamente lo que habría que demostrar. La perspectiva gadameriana, si bien no resuelve completamente esta cuestión, sí nos puede ayudar a arrojar alguna luz sobre este punto.

En efecto, lo que la hermenéutica de este autor nos enseña es que entablar una discusión con el resto de tradiciones que cohabitan con aquélla en la que el individuo se encuentra, es un paso necesario para avanzar en la comprensión de lo que nuestra propia tradición contiene y representa. Es ésta la única forma de escribir hoy una historia que acepte la visión gadameriana sobre las relaciones del presente con los textos del pasado o del presente ajeno.

Por estos motivos, considero un proyecto interesante el estudio de las virtualidades y limitaciones de la perspectiva hermenéutica para describir y comprender algunos de los encuentros y desencuentros culturales contemporáneos. En particular, sugiero continuar estas reflexiones con una descripción de la construcción de la tradición islámica que permita, de una forma esquemática, iluminar el proceso hermenéutico al que nos hemos estado refiriendo.

2. La construcción de la tradición islámica: *Corán, Hadith y Shari'ah*

¿Cuál ha sido el proceso mediante el cual se ha desarrollado la construcción de la tradición islámica? El primer elemento que hay que mencionar es, por supuesto, el *Corán*, el libro sagrado musulmán que contiene las revelaciones recitadas en árabe por Mahoma a sus seguidores entre 610 y 632 de nuestra era. En la visión ortodoxa, Dios es el autor del *Corán*. Él es quien habla, Mahoma quien escucha y Gabriel el agente intermediario de la revelación. El *Corán* no es, pues, palabra humana, sino la propia palabra divina; cuestión que conviene tener en cuenta a la hora de entender el papel de este texto en la conformación de la vida islámica.

La aparición de una escritura islámica separada marcó el establecimiento de una comunidad musulmana en Medina, independiente de los judíos y de los cristianos. No obstante este hecho, el *Corán* sirvió también para confirmar la verdad del Talmud y de la Biblia, y para concebir a las tres comunidades como “religiones del Libro”, en relación con el mismo único Dios.

Ahora bien, cuando se utiliza el término “escritura” para referirse al *Corán*, se pierde su característica principal, a saber, su carácter predominantemente oral. *Qur'an* significa en árabe «recitation», «texto sagrado que se recita». Las revelaciones de Mahoma fueron memorizadas por sus seguidores en el transcurso de su vida. Se fue así estableciendo una



ir a Índice

tradición oral que ha tenido continuidad histórica hasta nuestros días. De algún modo, esta tradición oral es, incluso hoy, independiente y superior a las versiones estándar del texto escrito del *Corán*.

Según hemos indicado, los depositarios del conocimiento religioso fueron en un primer momento la memoria colectiva de los Compañeros del Profeta en la Meca y en Medina. Pero cualquier tradición es un proceso acumulativo y cooperativo. Así sería un número incontable de individuos el que contribuyó a lo largo de la historia a dotar de significado la vida del creyente dentro de la comunidad islámica y la inserción de esta comunidad en el conjunto del mundo.

La recopilación efectiva del *Corán* en un primer único canon completo se realizó, según la versión tradicional musulmana, tras la muerte de Mahoma durante el Califato de Utman (644-655). Este hecho dejó muchos problemas sin resolver como, por ejemplo, el significado de términos poco conocidos o de pasajes oscuros, los detalles de las revelaciones individuales, o la explicación de cuestiones legales y teológicas esenciales. La comunidad islámica acometió la solución de estas dificultades mediante dos procedimientos distintos: la “búsqueda de conocimiento” y la construcción de un cuerpo de interpretaciones conocidas como *hadith*, literalmente, “tradición”.

La llamada «búsqueda de conocimiento» es el proceso mediante el cual se fue extrayendo los contenidos teóricos y prácticos implícitos en el acontecimiento profético-revelatorio. De ello se ocuparon los *ulema*, un grupo amplio de especialistas encargados de elucidar, reproducir y diseminar el conocimiento religioso. Para la adquisición de este conocimiento consideraron necesario emprender numerosos viajes y peregrinaciones, y establecer contacto con otras culturas, especialmente con toda la sabiduría antigua. La “gente del conocimiento”, pues literalmente eso significa el término *ulema*, se convirtieron así en los entendidos en el Corán, la vida de Mahoma y las contribuciones de sus Compañeros. Si bien eran ellos quienes conocían la forma adecuada de adorar a Allah y de vivir en sociedad, no formaban un cuerpo jerárquico o institucional, sino que eran sujetos independientes. De ahí que la sociedad islámica no haya producido nunca una jerarquía clerical o una institución formal eclesiástica unificada en el sentido en el que, por ejemplo, funciona la Iglesia Católica.

Aún tiene más importancia para la elaboración de la tradición islámica el segundo de los procedimientos mencionados, el cuerpo de interpretaciones tradicionales o *hadith*. El término *hadith* se traduce como historia, narración, o descripción de un acontecimiento o una anécdota. En sentido islámico, el *hadith* es un relato o “Tradición” de algún dicho o acción del Profeta que transmite una práctica ejemplar o *sunnah*, y cuya intención es esencialmente didáctica.



Existen tres tipos de *hadiths*: 1) Los relatos transmitidos por un Compañero o Sucesor del Profeta. 2) Los relatos transmitidos directamente por el Profeta, los cuales recogen la palabra profética en tanto que distinta de la palabra divina comunicada en el Corán. 3) Los relatos transmitidos directamente por el Profeta, en los cuales Allah habla en primera persona, a pesar de lo cual son relatos que no forman parte del Corán. Como prueba de validación, cualquier *hadith* va siempre acompañado de la cadena de transmisores responsables de su permanencia histórica, que debe remontarse hasta Mahoma o hasta su Compañero o Sucesor.

En relación con este elemento de la construcción de la tradición islámica, es fundamental reparar en que el *hadith* o “Tradición” constituye la segunda fuente de autoridad religiosa después del Corán para los musulmanes. En general, los creyentes defienden la autenticidad de los dichos y acciones del Profeta, o cuando menos, los aceptan como leyendas piadosas de gran importancia para la formación espiritual de la comunidad. De forma que el Corán y el *Hadith* forman un continuo de revelación, por lo que no resulta fácil aislar la autoridad divina de la autoridad profética.

A estos dos elementos, el Corán y el *Hadith*, hay que añadir un tercero para completar la descripción de la identidad islámica. Nos referimos a la *Shari‘ah* o ley sagrada, sin duda, el elemento fundamental de la cultura religiosa del Islam.

El Corán, al igual que la Biblia Hebrea y al contrario que las Escrituras Cristianas, contiene un gran número de regulaciones. Estas normas tienen que ver tanto con aspectos de la vida privada como de la pública. La *shari‘ah* recoge e interpreta estas regulaciones, pero representa mucho más que un simple conjunto de reglas; implica en verdad toda una mentalidad y modo de vida. Al impregnar y modelar los pensamientos, las acciones y los sentimientos de los musulmanes, constituye la más típica manifestación del modo de vida islámico. Como consecuencia de este hecho, la mentalidad islámica tiende a estar caracterizada por dicotomías: algo es o bien conforme a la ley sagrada del Islam o bien se opone a ella.

En sentido estricto, la ley sagrada islámica contiene la expresión de la voluntad de Allah, su mensaje a la sociedad. En la sociedad islámica, todos los aspectos de la vida deben estar regulados de acuerdo con la ley religiosa. La vida familiar, social, política, económica, judicial, militar y religiosa forma así un todo ordenado, hasta el punto de que la ley positiva es un reflejo de la ley divina.

Satisfacer la ley sagrada constituye para los musulmanes el primer y más importante medio de servir a Dios. En este sentido, el Islam es una religión que enfatiza la importancia de la acción correcta, por encima de la mera intención o pensamiento correcto. Repárese en que el término *islam* significa “reconocimiento activo y voluntario y aceptación del Mandato del Único, Allah”.



ir a Índice

El proceso de construcción y asentamiento de la ley islámica se apoya en cuatro fuentes principales: el Corán, la Tradición (*Hadith*), y los métodos juristas del razonamiento por analogía y del consenso. Otros elementos jurídicos que también contribuyen al establecimiento e interpretación de la ley sagrada son: *ra'y* (opinión competente), *ijtihad* (opinión obtenida mediante intenso esfuerzo intelectual), *fatwa* (opinión legal) y las costumbres del entorno o el interés general de la comunidad.

3. Continuidad y cambio en la tradición islámica

Tras presentar los principales elementos que han intervenido en la construcción de la tradición islámica, el Corán, el *Hadith* y la *Shari'ah*, es el momento ahora de reflexionar sobre la continuidad y la posibilidad de cambio en los contenidos o en la interpretación de los contenidos de esta tradición. La versión definitiva del texto coránico se estableció en la segunda década del siglo XX en la llamada versión egipcia. Para la redacción del texto estándar fue decisiva el criterio de autoridad de la tradición oral y toda la literatura que la apoyaba. En cuanto al cuerpo de relatos tradicionales sobre el Profeta, se encuentra también recopilado y organizado en niveles de legitimidad. Luego de los tres elementos a los que aquí nos hemos referido, el que evidentemente presenta mayores posibilidades de cambio y adaptación es el *corpus* legislativo islámico, pues respecto de él se reconoce formalmente la necesaria labor de interpretación que debe llevar a cabo el jurista a fin de introducir de forma válida un contenido.



ir a Índice

No obstante, la posibilidad de cambio en los contenidos o en la interpretación de los contenidos que conforman la *shari'ah* tropieza con algunas dificultades. Por una parte, está el hecho de que históricamente la tradición islámica no incorporó nunca de manera explícita la necesidad de una evolución de la ley a lo largo del tiempo para adaptarla a las circunstancias cambiantes. La razón principal de esta actitud estriba en la idea de que la voluntad de Allah es eterna, y está expresada en el Corán. Este factor es decisivo para entender las tensiones a las que está sometida la ley islámica en la época moderna.

Por otra parte, también es cierto que las leyes tienden a ser un espejo de la sociedad en la que se insertan. Por eso, y a pesar de lo dicho en el párrafo anterior, durante muchos siglos la ley islámica fue un instrumento flexible, capaz de adaptarse a diferentes comunidades y de aceptar otras religiones. En el proceso de primera expansión histórica del Islam, en momentos en que la comunidad islámica estaba abierta a todo tipo de influencias, las bases legales fueron consecuentemente sometidas a diversos giros y sufrieron modelaciones diversas. Fue tras la caída de Jerusalén (1099) y Toledo (1085), por el enorme impacto cultural de estos acontecimientos, cuando la visión de otras sociedades cambió, y la ley se volvió mucho más rígida.

Indudablemente, el proceso de colonización y descolonización de los últimos dos siglos es otro factor a tener en cuenta para comprender el papel de la *shari‘ah* en la sociedad islámica contemporánea, y sus intentos o resistencias de desarrollo. Al igual que ocurre en otras religiones, tanto a lo largo de la historia como en nuestros días, los términos de la polémica en el Islam han sido siempre si seguir la letra o el espíritu de los textos del Corán y de la Tradición a la hora de redactar la Ley.

4. Conclusiones

Con esta breve presentación de algunas de las piezas sobre las que está montada la tradición islámica, quería apuntar tres hipótesis de trabajo:

1) La hermenéutica puede ser asumida por el Islam como un método para entender su propia historia. Desde mi punto de vista, la tesis de que la comprensión requiere una interpretación basada en el conocimiento previo de unos datos (históricos, filológicos, culturales, etc.), y que esa comprensión está al mismo tiempo conformada por las consecuencias de esos mismos datos en un proceso inevitablemente circular, es una herramienta metodológica vigorosa de aproximación a su pasado y presente.

2) La hermenéutica puede ser también un modelo adecuado para que el mundo no islámico entienda la construcción del mundo islámico, y para que se aproxime a él de formas más fructíferas que las basadas en prejuicios, esta vez sí, en sentido meramente peyorativo. Comprender que es una tradición en proceso de construcción, como cualquier otra, y cuyo desarrollo depende tanto de factores internos a la propia tradición como de sus contactos históricos y presentes con otras comunidades de referencia.

3) Por supuesto, de lo dicho hasta aquí, se deduce también la idea de que el Islam puede a su vez interpretar la construcción no islámica del mundo también desde el paradigma hermenéutico. Esto es, desde esquemas conceptuales coherentes y contrastables que no tienen por qué corresponder con una única visión del mundo, por mucho que ésta sea la dominante.

En definitiva, sólo desde el intercambio de propuestas teóricas y el contacto en los hábitos de conducta y en los modos de vida serán legítimos los discursos sobre los “otros” y, desde luego también, sobre “nosotros mismos”. Suponiendo, claro está, que a estas alturas tenga sentido seguir utilizando estas denominaciones.

REFERENCIAS BÁSICAS

Encyclopaedia of Islam. Leiden, Brill, 1960-2002.

GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*.



ir a Índice

Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.

PIPES, D., *In the Path of God*. New York, Basic Books, 1983.

WAINES, D., *An Introduction to Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.



[ir a Índice](#)